

СИМВОЛЫ И ОРУДИЯ ТРУДА. ОСНОВЫ КУЛЬТУРЫ У ШЛЕЙЕРМАХЕРА И КАССИРЕРА¹

Шольц Г.
Рурский университет, г. Бохум, Германия
профессор

Перевод с немецкого Г.В. Кучумовой

Понятие «общество» в 70-х годах XX века было центральным в дискуссионном поле гуманитарных наук, а в 80-е его место занимает понятие «культура». В этой связи большой интерес вызывает философия культуры Эрнста Кассирера, представленная в его главной работе *Философия символических форм*. Собственную философию культуры разработал и Фридрих Шлейермахер, но сегодня ее вряд ли воспринимают серьезно. Это связано с тем, что в области философии Ф. Шлейермахер стал известным главным образом как религиозный мыслитель и герменевтик. Свою философию культуры он создавал в рамках философской этики. Шлейермахер (1768-1834) и Кассирер (1874-1945) – оба родились в г. Вроцлав/Бреслау и принадлежали к двум разным эпохам: один – к эпохе так называемого немецкого идеализма, другой – к эпохе неокантианства. Их разделяет целое столетие. Тем не менее, в понятии «культура», предложенном обоими философами, можно найти определенные параллели, легко поддающиеся сравнению². Одно из сопоставлений – согласно моему тезису – позволяет отчетливо понять, что культура не определяется исключительно через понятие «символ». Более убедительно она представлена у Шлейермахера через связь культурной и социальной философии.

1. Понятие и функции символов

Эрнст Кассирер, как известно, определял человеческую культуру как совокупность различных символических систем. У Кассирера и 100 лет до него у Шлейермахера понятие «символ» играет важную роль в осмыслении человеческой культуры. Нас не должно удивлять то, что Кассирер не рассматривал в философии Шлейермахера понятие «символ», ведь в 1920-е годы тот был известен в основном как религиозный философ и теолог³. В своей работе «Философия символических форм» Кассирер ссылается лишь на

¹ В основе данной статьи – доклад, прочитанный на конференции, посвященной Кассиреру в г. Вроцлав, под названием «Человек как *animal symbolicum* у Шлейермахера и Кассирера». Доклад был опубликован в сборнике: *Эрнст Кассирер. Между мифом и наукой* [Ernst Cassirer. *Zwischen Mythos und Wissenschaft / Between Myth and Science*, hg. von Joanna Giel. *Lectiones & Acroases Philosophicae VIII*, 1 (2015), S. 79-107.] Данная статья была переработана для русского сборника.

² Этих двух авторов прежде почти не сравнивали. Мне известны лишь две работы: 1) Мартин Лаубе. «Культура и индивидуум. Аспекты их противопоставления у Фридриха Шлейермахера и Эрнста Кассирера» // *Место религии в культуре. Эрнст Кассирер и теология*, под ред. Дитриха Корша и Энно Рудольфа. Тюбинген, 2000, с. 139-161. 2); Корнелия Рихтер. «Религия в языке культуры. Шлейермахер и Кассирер – культурно-философские симметрии и дивергенции» (Тюбинген, 2004). [Martin Laube, „Kultur und Individuum. Aspekte ihrer gegenläufigen Verhältnisbestimmung bei Friedrich Schleiermacher und Ernst Cassirer“ // *Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, hg. von Dietrich Korsch und Enno Rudolph (Tübingen 2000), S. 139-161; Cornelia Richter, *Die Religion in der Sprache der Kultur. Schleiermacher und Cassirer – Kulturphilosophische Symmetrien und Divergenzen* (Tübingen 2004)].

³ Наиболее известными были труды Шлейермахера «Речи о религии», переизданные Рудольфом Отто в 1899 году. Лекции Шлейермахера по философии этики были опубликованы в расширенной редакции. Однако изучение его лекций – процесс настолько сложный и затратный, что не всякий берется за это дело. Далее цитаты приводятся по: Шлейермахер Ф. *Наброски к системе учения о нравственности* / под ред. Отто Брауна. Избранные собр. сочинений в 4 томах, том 2. Лейпциг, 1910, 1927 (далее сокр. *Учение о*

известный текст Шлейермахера «Речи о религии», интерпретируя его как дальнейшее развитие философии Лейбница⁴.

Оба философа разрабатывали собственные теории культуры в полемике с Кантом, ссылаясь на совершенно разные стороны его философии и преследуя различные цели. Кассирер опирался на критику познания Канта и в дальнейшем переработал ее. А Шлейермахер выступал против этики Канта и предлагал иную этическую теорию. Следовательно, у одного контекстом понятия «символ» является теория познания, а у другого – философская социальная этика. Далее мы увидим, что это привело к существенным различиям в их концепциях философии культуры.

Кассирер перенял основную идею Канта⁵ о том, что реальность никогда не дана нам непосредственно, а всегда лишь в рамках или в отражении нашей познавательной способности, то есть исключительно с точки зрения человека. Кант придавал большое значение спонтанности, то есть деятельности разума, который делает наше познание возможным. Всякое познание есть спонтанное, свободное действие, а все чувственные впечатления превращаются в предметы познания лишь благодаря тому, что они порождаются деятельностью разума. Эта идея была радикализована и расширена Кассирером: разум всегда создает «символы» для познания и освоения мира. Даже априорные категории, которыми оперирует рассудок у Канта (например, категория причины), у Кассирера нигде не представлены «в чистом виде», но лишь в связке с символами, то есть с языком. Всегда активный, продуктивный разум создает свой собственный инструментарий познания, опираясь только на символы. Однако разум делает это не только в естественных науках, которые прежде всего имел в виду Кант, но и во всех областях, предметом исследования которых выступает человек и мир. Уже при построении «естественной картины мира», то есть «картины мира восприятия и созерцания»⁶, человеческий дух формирует и создает символы, поскольку без формирования символов реальность ему не доступна. Кассирер анализирует поэтому не просто научное познание, а все способы *понимания* мира⁷, и таким образом он расширяет теорию познания до теории культуры. Говоря словами Кассирера: «Критика разума

нравственности). [Schleiermacher, *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, hg. von Otto Braun, *Werke. Auswahl in vier Bänden*, Bd. 2 (Leipzig 1910, 1927)].

⁴ Кассирер Э. *Философия символических форм. Часть 2. Мифологическое мышление*. (Далее сокр. ФСФ II). Darmstadt, 1958, с. 309 и далее. [Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken* (im Folgenden: PSF II) (Darmstadt 1958), S. 309 f.]

⁵ Эрнст Вольфганг Орт обращает внимание на тот факт, что именно «Критика способности суждения» Канта привела Кассирера к философии символических форм, поскольку Кант выходит здесь за рамки чисто научного понимания мира явлений. Орт Э.В. *От теории познания к философии культуры. Исследования философии символических форм Кассирера*. Вюрцбург, 1996, с. 176-189. [Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (Würzburg 1996), S. 176-189.]

⁶ Кассирер Э. *Философия символических форм. Часть 3. Феноменология познания*. (Далее сокр. ФСФ III). Darmstadt, 1958, с. V (Предисловие). [Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis* (im Folgenden: PSF III) (Darmstadt 1958), S. V (Vorrede).]

⁷ Кассирер Э. *Философия символических форм. Часть 1. Язык*. (Далее сокр. ФСФ I). Darmstadt, 1953. С. 5 (Предисловие), ср.: ФСФ III, с. 16. Поскольку Кассирер занимался пониманием и интерпретацией мира, его называли герменевтом или герменевтическим философом. Порой он сам называл свою теорию познания «герменевтикой познания»: Кассирер Э. «О базисных феноменах» (около 1940) // *Рукописи и тексты* (далее сокр. *Рукописи*), том 1, под ред. Кройса. Гамбург, 2004. С. 165. [Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache* (PSF I) (Darmstadt 1953), S. V (Vorwort), vgl. PSF III, S. 16. Cassirer, „Über Basisphänomene“ (ca. 1940), in: *Nachgelassene Manuskripte und Texte* (im Folgenden NMT), Bd. 1, hg. von John Michael Krois (Hamburg 2004), S. 165; Cassirer, „Über Basisphänomene“ (ca. 1940), in: *Nachgelassene Manuskripte und Texte* (im Folgenden NMT), Bd. 1, hg. von John Michael Krois (Hamburg 2004), S. 165.]

становится [...] критикой культуры»⁸. В данном контексте культура – это формы, с помощью которых мы открываем для себя мир и претворяем эти формы в мир для себя.

Рассматривая все способы интерпретации и понимания, Кассирер полемизирует с Кантом не столько о *разуме*, сколько о человеческом *духе*. Именно разум, познавая, творит символы и, создавая их, сам себя развертывает и создает себе этот многогранный и полиперспективный мир. В этой идее культуры как продукта духа Кассирер сближается с Гегелем. В предисловии к *Феноменологии познания* Кассирера ясно говорится, что он ориентирован на *Феноменологию духа* Гегеля, так как его труд ставит цель «охватить тотальность духовных форм»⁹. В одной из своих лекций Кассирер однажды отметил, что Гегель первым правильно назвал «предмет» и «проблему» философии культуры: «создание духовного универсума в мировой истории»¹⁰. Следуя такому подходу, Кассирер признавал как достижения предыдущей теории познания, так и успехи точных наук, но при этом отводил им определенные пределы. Ибо они ни в коем случае не могут претендовать на то, чтобы быть единственными хранителями истины и открывать единственно правильный подход к пониманию мира. Другие взгляды на мир, открывающиеся через язык, миф, религию, искусство и т.д., имеют наряду с этими науками свое собственное обоснование¹¹. Поэтому и гуманитарные науки вправе заниматься этими сферами культуры¹².

Дистанцирование Шлейермахера от Канта было еще более радикальным, чем Кассирера. Шлейермахер хотел не только дополнить и расширить кантовскую этику, но и преодолеть ее. И основания для этого следующие: этика Канта с ее категорическим императивом знает лишь формальный и ограничивающий принцип, уже предполагающий конкретную мотивацию, определенные цели и идею осмысленной жизни. Но именно к этим продуктивным импульсам должна обратиться этика, она должна быть «формирующей» этикой (*bildende Ethik*). Этика Канта разрабатывает общий, абстрактный закон и рассматривает индивидуальность человека с его естественными наклонностями лишь как опасность для общего осуществления того или иного нравственного закона. Но этика должна как раз учитывать ценность и достоинство человеческой индивидуальности. Нравственный закон Канта чужд природе и действительности, и потому он бессилён. Чтобы избежать этих недостатков, Шлейермахер ориентируется на широкое понятие этики в традиции Платона и стоической философии, равно как и на практическую философию Аристотеля, принимая во внимание весь человеческий мир.

Свою этику Шлейермахер делит на три области. Если учение о добродетели и долге относится к нравственности отдельного человека, то наибольшую значимость для него приобретает «учение о благе», затрагивающее нравственные формы сообщества.

⁸ ФСФ I, с. 11.

⁹ ФСФ III, с. 6.

¹⁰ Кассирер Э. *Основные проблемы философии культуры* // Философия культуры: Лекции и доклады 1929-1941. *Рукописи*, том 5, под ред. Рюдигера Крамме. Гамбург, 2004. С. 18. [Cassirer, *Grundprobleme der Kulturphilosophie* (1929), in: *Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*, NMT, Bd. 5, hg. von Rüdiger Kramme (Hamburg 2004), S. 18.]

¹¹ Хюбнер, Курт. *Критика научного разума*. Фрайбург, Мюнхен, 1986. С. 423 и далее. Кассирер демонстрирует структурное сходство своей философии с теорией позднего Витгенштейна, который ставит на место единой логики множественность различных «языковых игр», каждая из которых сопряжена с определенными формами жизни. Очевидны два важных различия: Витгенштейн берет в расчет только язык, а Кассирер – всю культуру. Витгенштейн ограничивается констатацией множественности языковых игр, Кассирер же обнаруживает в человеческом духе единство, из которого проистекает множественность культурных форм. Стоило бы более точно сравнить позиции Кассирера и Витгенштейна. [Kurt Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* (Freiburg, München 1986), S. 423 ff.]

¹² Кассирер. *К логике наук о культуре. Пять исследований*. Гётеборг, 1942, 4 неизменен. издание, Дармштадт 1980. [Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (Göteborg 1942, 4. unveränd. Aufl. Darmstadt 1980).] Кассирер называет эти науки «науки о культуре» или «гуманитарные науки».

Таким образом, Шлейермахер тесно связывает индивидуальную этику и социальную этику, а в целом его задачей становится определение правильного соотношения между нравственностью индивида и сообщества. Он различает четыре основополагающие формы сообщества: 1) семья, приватная сфера, дружба; 2) государство, правовое сообщество, сотрудничество; 3) церковь и искусство; 4) «сообщество познания» и наука¹³. Социальные и культурные формы у Шлейермахера связаны между собой. Они нравственны всякий раз, когда индивид имеет возможность благодаря им развивать свои общественные и культурные способности, и когда в них согласованы индивидуальные и общие интересы. Ибо индивидуальные наклонности и интересы не должны только контролироваться или даже подавляться общепринятыми нормами. Их творческий потенциал должен быть нацелен на благо развития отдельных культурных и социальных сфер. Раскрытие индивидуальности становится центральной задачей нравственности. Для всех этих областей символы важны, поскольку через них люди могут выражать свою общую разумную природу и индивидуальный мир чувств, а также понимать друг друга. Без символов не было бы сообществ, без них и человек не стал бы человеком. Особо значимы символы в искусстве и науке.

Шлейермахер и Кассирер толкуют понятие «символ» очень широко. И потому их философия как бы предвосхищает современную семиотику¹⁴. Различия, которые другие авторы проводят между символом и знаком, символом и аллегорией, а также между символическим и буквальным значениями, у Шлейермахера и Кассирера подпадают под понятие самого символа: существуют различные символы, так же, как и существуют различные сферы культуры. Поэтому в рамках их философии можно говорить как о математических, так и о религиозных символах. Понятие «символ» Кассирер заимствует у физика Генриха Герца, а Шлейермахер – предположительно у Аристотеля, но оба используют понятие «символ» схожим образом. Они предпочитают именно слово *символ*, а не *знак*, поскольку хотят подчеркнуть, что в символе есть что-то «объединяющее», на что указывает и греческое *symbolleîn*, то есть чувственно воспринимаемый знак. Если слово *знак* позволяет «скользить» по означаемому, то для символа важна и его определенная чувственная форма. По Шлейермахеру, символ – это «то, в чем узнается другое». Философ объясняет нам, что человек с помощью своих органов тела умеет творить разные символы (жесты, звуки, тональность), из которых затем и рождаются разные формы искусства¹⁵. Аналогично в концепции Кассирера утверждается, что «символическое выражение» – это проявление некоего «духовного» через чувственный

¹³ См. об этом: Гюнтер Шольц. *Философия Шлейермахера*. Дармштадт, 1984. С. 114-127; Он же: *Этика и герменевтика. Основы гуманитарных наук по Шлейермахеру*. Франкфурт/Майн, 1995. С. 35 и далее. [Siehe dazu Gunter Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers* (Darmstadt 1984), S. 114-127; ders.: *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften* (Frankfurt/Main 1995), S. 35 ff.]

¹⁴ Йоханнес Михаэль Диттмер, *Учение Шлейермахера о науке как проект процессуальной метафизики в семиотической перспективе*. Тюбинген, 2001. [Johannes Michael Dittmer, *Schleiermachers Wissenschaftslehre als Entwurf einer prozessualen Metaphysik in semiotischer Perspektive* (Tübingen 2001).] Кассирер писал, что все точные размышления находят свое отражение только в «Символе и семиотике» (ФСФ, III. С. 14). Поэтому его справедливо относят к «семиотической парадигме» в современной философии: Дж. М. Кройс, «Семиотические трансформации философии: воплощение и плюрализм Кассирера и Пирса» // Символические формы, возможные миры, под ред. Энно Рудольфа и Ханса Йорга Зандкюлера. Гамбург, 1995. С. 61-72. [„Semiotische Transformation der Philosophie: Verkörperung und Pluralismus bei Cassirer und Peirce“, in: *Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer*, hg. von Enno Rudolf und Hans Jörg Sandkühler (Hamburg 1995), S. 61-72.] Аналогично: Хайнц Петцольд, Реальность символических форм. Философия культуры Эрнста Кассирера в контексте (Дармштадт 1984), С. 52-65. [Heinz Petzold, *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext* (Darmstadt 1994), S. 52-65.]

¹⁵ Этика 1814/16. *Учение о нравственности*. С. 424 и далее. См. также: Шольц Г. *Философия музыки Шлейермахера*. Гёттинген, 1981, с. 57-69. [Ethik 1814/16. *Sittenlehre*, S. 424 ff. Siehe dazu G. Scholtz, *Schleiermachers Musikphilosophie* (Göttingen 1981), S. 57-69.]

«знак». Под «символической формой» он подразумевает «всякую энергию духа, через которую некое духовное смысловое содержание связывается с конкретным чувственным знаком и внутренне этому знаку присваивается»¹⁶.

Форма символов важна, поскольку она обнаруживает форму духа и очень тесно сливается со значениями. Эстетика XVIII века, уже ориентированная на концепцию знака, отчетливо дала понять, что в искусстве различные знаки имеют свои собственные содержательные возможности и границы и что скульптура, таким образом, может представлять нечто отличное от поэзии. Это показал Г.Э. Лессинг в своем знаменитом трактате «Лаокоон, или о границах живописи и поэзии». Философские эстетические системы около 1800 года подводят нас к тезису о том, что в истории культуры разные мифологии и религии также порождали свои собственные формы искусства. В античной мифологии преобладали пластические формы, христианская религия благоприятствовала музыке и способствовала ее расцвету – это распространенное мнение разделял и Шлейермахер. Как преемник Гердера, в своей философии языка он говорит о связи знаков и значений, утверждает, что не только знаки языка, слова свободно и взаимозаменяемо связаны с мыслями, но и что каждый язык предписывает определенный образ мышления, а любой образ мыслей всегда включает в себе определенный язык. Поэтому, как говорится в его трактате о проблеме перевода, языки ведут себя «иррационально» по отношению друг к другу. Ни одно слово в языке не имеет своего точного эквивалента в другом языке¹⁷. Шлейермахер, признавая неразделимую связь языка и мышления, временами задумывался о том, что его диалектика и его теория мышления и познания, возможно, применима только лишь для европейского языкового ареала. Очевидно, здесь Шлейермахер соглашается с Вильгельмом фон Гумбольдтом, утверждавшим, что каждый язык связан с определенным «мировидением» или «мировосприятием». Аналогичное понимание языка мы найдем позднее и у Кассирера, написавшего собственную книгу о философии языка Гумбольдта и часто ссылавшегося на него. Неразрывную связь формы знака и смысла он сделал принципом всей своей теории символов: в символах чувственность и смысл, воспринимаемый знак и значение всегда неразрывно слиты.

В отношении функции символов Кассирер и Шлейермахер делают разные акценты, исходя из разных позиций каждого. Для Кассирера символы в первую очередь являются средствами для понимания мира и всегда служат средством взаимопонимания людей. В этике Шлейермахера верно обратное: символы служат в первую очередь сообщению и пониманию, но и вместе с тем не существует познания без символов. Для Шлейермахера все продуктивное мышление совершается на определенном языке, в котором уже заложено познание мира, и таким образом мышление постепенно преобразует данный язык. Поэтому в этике Шлейермахера речь идет о связи «изобразительного языка познания» и «языка познания изобразительного»¹⁸. Кассирер, разумеется, согласился бы с такого рода рассуждениями. Ведь и у него язык обладает определенной силой формы, с помощью которой мир и структурируется. Для обоих философов основной интерес заключен в самом акте символизации, в духовной деятельности человека, поэтому символы не представляют собой статической и жесткой системы, они постоянно изменяются благодаря деятельности духа. Шлейермахер говорит о «процессе

¹⁶ Кассирер Э. Понятие символической формы в структуре наук о духе // Кассирер Э. *Сущность и действие понятия символ* (далее сокр. СДПС). Darmstadt, 1983. С. 174 и далее. [Cassirer, „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“, in: ders.: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (im Folgenden: WWS) (Darmstadt 1983), S. 174 f.]

¹⁷ Шлейермахер Ф. О разных методах перевода (1813), Критическое собрание сочинений, ч. 1, том 11. Берлин, Нью-Йорк, 2002. С. 70. [Schleiermacher, „Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens“ (1813), *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 11 (Berlin, New York 2002), S. 70.]

¹⁸ Лекция по этике, 1814/16. *Учение о нравственности*, с. 452. [Ethikvorlesung von 1814/16. *Sittenlehre*, S. 452.]

символизации», который совершается в сообществах и который связывает людей¹⁹. Для Шлейермахера и Кассирера искусство – это форма познания, только несколько иная, чем наука. Мир явлен нам не непосредственным образом, а лишь вместе с нашим символаобразующим познанием.

Шлейермахер, в отличие от Кассирера, помимо опосредованного знания о вещах мира, признает и «непосредственное самосознание», обнаруживая в нем «чувство абсолютной зависимости», религиозность. Но к сфере религиозного он относит и «рождение фантазии», как это называется в этике²⁰, а также и собственную систему символов. В этом смысле Кассирер совершенно прав, когда говорит о Шлейермахере: «Представление о религии как непосредственном чувстве абсолютной зависимости – это всего лишь “половина истины”»²¹.

Как указывалось, для Кассирера основные формы культуры – это миф, религия, язык, искусство и наука. Они состоят из различных символических систем, каждая из которых различным образом моделирует и интерпретирует мир. Шлейермахер также четко различает отдельные формы символов: формы, которые служат научному познанию, религиозные и художественные символы, выражающие в основном чувства. И те, и другие формы суть формы познания, считает Шлейермахер. Но, в отличие от Кассирера, различение символов служит ему для определения различных основных форм социального общежития. В религиозном сообществе общаются между собой иным образом, чем в научном сообществе, *scientific community*, «сообществе познания», как говорит Шлейермахер, поскольку религиозные чувства выражаются иначе, чем научные мысли.

Образ мышления Шлейермахера следует древней традиции *philosophia moralis*. Подобно тому, как в Англии гуманитарные или культурологические науки назывались *moral sciences*, а во Франции *sciences morales*, у Шлейермахера все они, в конечном счете, являются «этическими науками», ибо их задача сформулирована в его социальной этике. Но для Кассирера все науки о человеке являются «наукой о культуре», так как только через формы культуры человек раскрывает свою сущность. Поэтому в трудах обоих философов отсутствует более подробная характеристика символа. У Кассирера символы проходят историческое развитие от функции выражения через функцию представления к функции смысла. Шлейермахер обращает внимание на сферу действия символов и отличает символы, претендующие на *универсальное* действие, от тех, которые имеют выраженный *индивидуальный* характер. Это значит, что некоторые символы и способы мышления нацелены на общую истину и даже выходят за пределы национальных языков (это относится к математике и многим естественным наукам). Другие символы, такие как искусство и религия, носят более индивидуальный характер и часто обнаруживают свое действие лишь в небольших группах. По Шлейермахеру, переход между ними плавный, и язык способен сформулировать, например, общепринятые научные теории и выражать индивидуальные чувства.

Тем не менее, теории двух философов в некоторых основных чертах очень похожи. Шлейермахер не разрабатывает социальную утопию, однако подчеркивает, что всё, сложившееся в истории, разумно и нравственно, что произошло разделение общества и культуры на различные равноправные области. Подобное утверждает и Кассирер: в ходе культурного развития появляются новые символические формы, так что единый мир для

¹⁹ Там же, с. 438 и далее.

²⁰ *Учение о нравственности*, с. 314 и далее. [Sittenlehre, S. 314 f.]

²¹ Кассирер. Эссе о человеке. Введение в философию культуры (1944). Собр. соч., том 23. Гамбург, 2006. С. 100. Немецкое издание: Кассирер. Эссе о человеке. Введение в философию культуры. Гамбург, 2007. С. 144 и далее. [Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944). *Gesammelte Werke*, Bd. 23 (Hamburg 2006), S. 100. Deutsche Ausgabe: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* (Hamburg 2007), S. 144 f.]

нас существует в отражении разных форм интерпретации. Теоретик социальной этики Шлейермахер рассматривает семью как первое исторически сложившееся общество, из которого возникли все остальные. Теоретик культуры Кассирер провозглашает миф первой формой культуры, из которой постепенно рождаются все остальные формы. Но оба понимают историческое развитие как процесс дифференциации, который они рассматривают как прогресс²². По Шлейермахеру, разделение культурных сфер дает индивиду возможность развивать свои способности и обрести свободу, поскольку в этом случае человек не испытывает давления социальной среды со стороны одного единственного сообщества. Кассирер разделяет этот культурный оптимизм: развитие разных символических систем, отделяющихся друг от друга в историческом процессе, есть – именно за счёт отделения человека от власти природы и за счёт возможности различных точек зрения – обретение свободы.²³

Этика Шлейермахера требовала от каждого индивида, постоянно действующего в разных сферах, всегда учитывать совместимость разъединенного. На протяжении всей своей жизни он, с одной стороны, стремился четко разделять религию и науку, с другой же, мыслил их совместимыми. Кассирер распознавал напряжения и конфликты между символическими системами модерна, но решение видел скорее в иерархии: на современном этапе доминирует наука, и она должна это делать, чтобы воспрепятствовать регрессу к мифологическому мышлению. Согласно обоим философам, дифференциация дает человеку прирост гуманности, то есть возможности раскрытия и свободу. Благодаря Руссо Шлейермахер не стал представителем «культурного пессимизма», Кассирер же не стал критиком культуры благодаря Ницше, философия которого набирала популярность в годы его творчества. Весь образ мышления Кассирера созвучен идеям гуманизма, как мы их встречаем у Шлейермахера и в целом во времена Гёте.

2. Использование орудий труда

Сходство между двумя теориями обращает внимание и на их фундаментальные различия. Так, в основе этих теорий лежит разное понятие истины. В работах Шлейермахера различные способы познания отсылают к разным слоям или областям реальности. Кассирер от этой гипотезы отказался. Каждая символическая форма выражает свою истину об одной и той же предметной области. Кассирер фокусируется лишь на символических формах. Однако для Шлейермахера, как уже указывалось, эти культурные формы неразрывно связаны с социальными формами и институтами: религия с религиозным сообществом и церковью; наука с ее «сообществом познания» (академии, университеты и т.д.). Поэтому его философия культуры с самого начала является и социальной философией, обе эти области тесно связаны. Напротив, у Кассирера социальный аспект рассматривается лишь изредка и рудиментарно²⁴.

²² См. Г. Шольц, *Дильтей, Кассирер и философия истории* // Дильтей и Кассирер: Толкование нового времени как закономерности духовной и культурной истории. Гамбург, 2003, с. 135-143. Он же: *Этика и Герменевтика*, с. 35 и далее. [Siehe G. Scholtz, „Dilthey, Cassirer und die Geschichtsphilosophie“, in: *Dilthey und Cassirer: Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte*, hg. von Thomas Leinkauf (Hamburg 2003), S. 135-143. Ders, *Ethik und Hermeneutik*, S. 35 ff.]

²³ «Человеческую культуру в целом можно описать как процесс последовательного освобождения человека. Язык, искусство, религия, наука суть различные стадии этого процесса» // Кассирер, Эссе о человеке, с. 244.

²⁴ В 1940 году Кассирер заметил, что историю и культуру следует понимать как «социальные феномены» // *Рукопись*, т. 1, с. 155. Этот тезис он четко сформулирует позднее. В литературе о Кассирере это положение упоминается редко, главное же место в его философии отводится философии языка. [Cassirer notierte 1940, Geschichte und Kultur seien nur als „soziale Phänomene“ verständlich. NMT, Bd. 1, S. 155. Er hat diese Dimension erst spät so deutlich hervorgehoben. In der Cassirer-Literatur wird sie deshalb selten erwähnt, während seine Sprachphilosophie stets den breitesten Raum einnimmt.]

Антропологическая основа обеих теорий существенно различается. Для Шлейермахера человек – это не только *animal symbolicum*, живое существо, создающее символы и использующее их, как для Кассирера, но и существо, которое создает и использует орудия труда. В своей психологии он объясняет двойственность рецептивности и спонтанности²⁵, познания и желания в человеческой душе, а в этике он исходит из двух различных действий, с помощью которых человек осваивает природу и подчиняет ее себе, то есть действия *символического* и действия *организующего*. Через *символическое* действие человек создает символы из природной среды для выражения своих чувств и мыслей. Посредством *организующего* действия человек преобразует природное в свое телесное, то есть изготавливает орудия труда (греч. *organon* – биологический *орган*, например, рука как орудие труда)²⁶. Кассирер постоянно акцентировал лишь активность духа и восприятия, открытость духа по отношению к природе он особо не рассматривает. Шлейермахер же сделал основой своего мышления полярность спонтанности и восприятия. Соответственно он видит в своей педагогике предписанные каждому человеку в его развитии две цели: а) человек должен сформировать определенное *миропонимание*, то есть обрести предметное, упорядоченное знание о мире; б) человек должен участвовать в *мировосприятии*, то есть в формировании и преобразовании мира для выражения разума²⁷. Упрощенно можно сказать: целями человеческой деятельности являются мышление и действие, теория и практика. В соответствии с этим в этике он приписывает человеку «символизирующую» и «организующую» деятельность. Однако здесь он связан устаревшими взглядами. Платон в диалоге *Протагор* объясняет происхождение культуры мифом: культура берет свое начало, с одной стороны, в искусстве Гефеста, в кузнечном ремесле с использованием огня, а с другой – в науке богини Афины²⁸.

Философ культуры Кассирер высказался по поводу использования орудий труда и техники гораздо точнее, чем знаток этики Шлейермахер. И это не удивляет, так как огромные успехи индустриального развития в начале 20-го века вызвали резкую критику и отторжение, восхищение и большие надежды. В 1924 и 1925 годах Кассирер описал в контексте мифа²⁹ функцию и божественный характер первых орудий труда у самых истоков культуры, а в 1930 году в своем трактате по технике определил их как современное дискуссионное поле³⁰. Но отношение его философии техники к философии символических форм сформулировано еще недостаточно четко, хотя толкователи Кассирера увидели символическую форму и в технике. Например, Й.М. Кройс пишет: «Техника, то есть обращение с орудиями труда. Наряду с мифом и языком она является одной из трех основных символических форм культуры»³¹. Но нигде, насколько мне

²⁵ Шлейермахер, *Психология* / под ред. Leopold George. *Полное собрание сочинений*, 3 раздел, том 6. Берлин, 1862. С. 63 и далее. [Schleiermacher, *Psychologie*, hg. von Leopold George, *Sämmtliche Werke* 3. Abt. Bd. 6 (Berlin 1862), S. 63 ff.]

²⁶ *Учение о нравственности*, с. 425 и далее, с. 561 и далее.

²⁷ Шлейермахер Ф. *Педагогика. Избранные труды в 4 томах*. Том 3. Лейпциг, 1927. С. 454. См.: *Наука о воспитании. Полное собр. соч.*, 3 раздел, том 9. Берлин, 1849. С. 620, 622 (лекция 1813/14). [Schleiermacher, *Pädagogik. Werke. Auswahl in vier Bänden*, Bd. 3 (Leipzig 1927) S. 454 f. Vgl. *Erziehungslehre. Sämmtliche Werke*, 3. Abt. Bd. 9 (Berlin 1849) S. 620, 622 (Vorlesung von 1813/14).

²⁸ Платон. *Протагор* 321. [Platon, *Protagoras* 321 c-e.]

²⁹ Кассирер. *Язык и миф – Статья по проблеме имен Бога*, СДПС. С. 124-127, ФСФ II, с. 254-261. [Cassirer, „Sprache und Mythos – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen“, WWS S. 124-127. PSF II, S. 254-261.]

³⁰ Кассирер. *Форма и техника // Символ, техника, язык*. Гамбург, 1985. Символ, техника, язык, под ред. Э.В. Орта и Й.М. Кройса, Гамбург, 1985. С. 39-90. [Cassirer, „Form und Technik“, in: *Symbol, Technik, Sprache*, hg. von E. W. Orth und J. M. Krois (Hamburg 1985), S. 39-90.]

³¹ Кройс Й.М. *Кассирер. Символические формы и история*. Лондон, 1987. С. 102. [J. M. Krois, *Cassirer. Symbolic Forms and History* (London 1987), S. 102. Siehe zur Technik hier. S. 102-104, 198-208. Ders., „Einleitung“ zu: Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache*, S. XXI. So auch E. W. Orth, „Cassirers Philosophie der

известно, Кассирер не называл технику символической формой. В соответствующем трактате 1930 года техника хотя и характеризуется как форма духа, но слово «символ» нигде не фигурирует, и было бы странным подводить все орудия труда – от вязальной спицы до самолета – под определение символа. В *Эссе о человеке* (1944) Кассирер изложил свою философию и дал определение человеку – *animal symbolicum*³². Помимо мифа, религии, языка, искусства и науки, он впервые определил историографию как собственно символическую форму. Но вместе с тем он полностью отвергает технику. Должна ли техника все-таки стать для него фундаментальной символической формой?

Совершенно убедительно звучит тезис Кассирера о том, что техника помогает человеку в познании себя и мира. Только благодаря технике человек отделяется от мифически-магического мышления, выделяя себя из мира и обретая новое самосознание, он постигает законы природы и учится распознавать причинно-следственные связи³³. Этот тезис о познании человека и мира с помощью техники очевиден: развитие естественных наук без участия техники было бы невозможным. Шлейермахер несомненно одобрил бы эту идею. Если поначалу он делал различие «символ / орудие труда», то позднее он выявляет их несомненную связь: орудия труда тоже могут приобретать символический характер. Производство орудий труда связано с познанием символического³⁴, причем точно так же, как и символы могут выступать в качестве орудия труда.

Полностью соглашаясь с мнением Шлейермахера, Кассирер указывает и на инструментальный характер символов в языке. Таким образом, основные функции символов и орудий труда все же четко разделены. В отличие от символов, орудия труда служат для преобразования состояния А в состояние Б. Кассирер всегда подчеркивал действие символов. Свой трактат о технике он начинает с такого наблюдения: в отношении *реальной эффективности и немедленного исполнения производительности* техника занимает «первое место» в современной культуре³⁵. Однако далее он подчеркивает, что культура имеет и духовную составляющую, о которой нельзя забывать; техника «никогда не должна становиться самоцелью», она должна быть «слугой» человеку³⁶. Этого он не требовал от языка, мифа, искусства и познания. Поскольку символические формы – это первичные функции духа для миропонимания; когда они служат, они служат познанию духа, самого себя и мира. Поэтому неудивительно, что Кассирер иногда противопоставлял символы и орудия труда, так же, как и Шлейермахер. В 1924 году он писал, что «всякая работа в области культуры» может быть направлена «технически или чисто духовно»³⁷. В трактате о технике (1930) говорится, что философия в той же мере, что и условия «теоретического познания», должна исследовать и условия «технического действия и технического образа», и это возможно при условии их «подлинной полярности»³⁸. Кассирер цитирует Макса Эйта, который считал орудия труда и язык присущими человеку. Кассирер соглашается с тем, что «понятие «человек» должно развиваться в этом двояком направлении». С одной стороны, человек обладает языком и разумом, а с другой, в силу своей воли он является «существом техническим, создающим орудия труда», и «животным, создающим орудия труда» (*a tool-making animal*), как сказал

Lebensordnungen“, in: Ernst Cassirer, *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, hg. von E. W. Orth (Leipzig 1993), S. 20. Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer zur Einführung* (Hamburg 1993), S. 47. Andreas Graeser, *Ernst Cassirer* (München 1994), S. 51.]

³² Кассирер. *Эссе о человеке*. С. 31. [Cassirer, *An Essay on Man*, S. 31.]

³³ ФСФ II, С. 254 и далее, *Форма и Техника*, с. 53 и далее, с. 58 и далее, с. 63 и далее. [PSF II, S. 254 ff. „Form und Technik“, S. 53 f, 58 ff, 63 f.]

³⁴ *Учение о нравственности*, с. 259. [Sittenlehre, S. 259.]

³⁵ «Форма и техника», с. 39.

³⁶ Там же, с. 88 и далее.

³⁷ «Язык и Миф», СДПС, с. 124. [„Sprache und Mythos“, WWS S. 124.]

³⁸ «Форма и Техника», с. 43, 42.

Бенджамин Франклин³⁹. «Всё духовное освоение реальности связано с этим двойным актом «схватывания»: с «постижением» действительности в теоретико-языковом мышлении и ее пониманием через среду действия; с мыслительным и техническим преобразованиями»⁴⁰. В 1939 году Кассирер записал для своей лекции: «В широком смысле можно утверждать, что термин “знак” охватывает все, что является “предметом культуры”». И добавил: «трудности здесь создает понятие “орудие труда”, но и в этом заключается момент “опосредованности” – (опосредованное “действие”))». Он резюмирует: «Культура – это воплощение “опосредованного” бытия, знака или орудия труда»⁴¹. Здесь Кассирер подтверждает позицию Шлейермахера, а именно: человек изначально порождает символы и нуждается в них и в орудиях труда, имея свою волю и свой разум. Из философии техники Эрнста Каппа Кассирер заимствует следующее: орудия труда изначально лишь расширяют возможности органов человека, особенно возможности руки (*órganon ton orgánon*, Аристотель⁴²). Это вполне согласуется с высказываниями Шлейермахера по «организации», изготовлению и использованию орудий труда.

Оба философа исходят из предназначения человека и акцентируют «функцию» и цель технического действия. Но о целях они высказываются по-разному. У Шлейермахера цель обозначена четко: человек преобразует свой мир посредством технических действий таким образом, чтобы жить в нем по-человечески. Кассирер же колеблется в определении телоса, цели. С одной стороны, он склонен целиком перенести цель техники в сферу познания. В технике речь не идет только лишь о «господстве над миром», о воздействии и изменениях. Техника есть «мировой поворот в познании», техника открывает новый аспект в познании мира, новое «отношение к миру»⁴³, включает в себя и духовный аспект, его значимость в «картине окружающего мира»⁴⁴. Эти рассуждения привели к интерпретации техники как символической формы. С другой стороны, Кассирер описал технику таким образом, что она выпадает из круга символических форм. Он полагает, что «смысл» некоторых вещей состоит исключительно в их «действии» и что благодаря технике существует духовная и «материальная культура»⁴⁵. Да, он видит в господстве техники своего времени угрозу и сетует на «серьезный внутренний ущерб хваленой “технической культуры”»⁴⁶. Эта «ущербность» технической культуры заключена не в обретении познания, а в том, что техника поставлена на службу экономике, простой выгоде и «гедонистической» этике, оттесняя другие сферы культуры⁴⁷. Поэтому Кассирер ратует за «этизацию техники», формулируя это так: «Собственный смысл» техники и ее «собственный телос» состоят в том, что она никогда не является «самоцелью», а служит «нравственной общности», поощряя солидарность трудящихся, преодолевая при этом не

³⁹ «Форма и Техника», с. 51. Выделено мною. – Г.Ш.

⁴⁰ «Форма и Техника», с. 51 и далее.

⁴¹ «Проблемы философии культуры» (1939). NMT, т. 5, с. 69. Аналогично уже в 1928: «О метафизике символических форм». [„Probleme der Kulturphilosophie“ (1939). NMT Bd. 5, S. 69. Ähnlich schon 1928: „Zur Metaphysik der symbolischen Formen“, NMT Bd. 1, S. 39.]

⁴² ФСФ II, с. 257.

⁴³ Форма и техника, с. 61, 53, 66.

⁴⁴ ФСФ II, с. 256 и далее. Кассирер, соглашаясь с этим, пометил себе для 4 Тома «Символических форм» (1928): «И *techne* – это отнюдь не форма “действия” как насилия над вещами, но момент и точка прохождения *понимания*». NMT, том 1, с. 256. [Um 1928 notierte Cassirer sich in Übereinstimmung damit für einen 4. Band der symbolischen Formen: „Auch die *techne* ist keineswegs eine Form des ‚Wirkens‘, als Vergewaltigung der Dinge / sondern sie ist ein Moment und Durchgangspunkt des *Verstehens*“. NMT Bd. 1, S. 256.]

⁴⁵ ФСФ II, с. 256.

⁴⁶ Форма и техника, с. 78, 87.

⁴⁷ Форма и техника, с. 87, 78.

только природу внешнюю, но и «хаотические силы в самом человеке». Техника помогает реализовать «цель воспитания трудовой воли и подлинного трудового духа»⁴⁸.

Для определения цели техники Кассирер переходит от теории познания к позиции социальной философии, которую он, собственно, нигде специально не разрабатывал. И потому сомнительно, является ли, по Кассиреру, целью техники открытие мира или создание сообщества. Несомненным является только то, что техника для Кассирера не должна быть нацелена лишь на внешнюю выгоду. Признаюсь, что утопическая мысль молодого Шлейермахера из его «Речей о религии» (1799) о том, что техника могла бы избавить человека от всякого недостойного труда⁴⁹, кажется мне более реальной, чем идея о том, что она способствует трудовой воле и трудовому настроению.

Отвергая все внешние блага, Кассирер направляет свои рассуждения против вызовов своего времени, против позитивизма и эмпиризма, прагматизма и философии жизни Анри Бергсона, определившего человека как *homo faber*⁵⁰, и вообще против утилитарного мышления и господства материальной культуры, в которой человек – лишь существо природное и существо потребительское. Особым стимулом в рассуждениях Кассирера стала цитируемая им книга Вальтера Ратенау (*Walther Rathenau*). Министр иностранных дел Веймарской республики (в 1922 году убит правыми экстремистами) уже во времена Первой мировой войны страстно осуждал все основные черты современного общества и призывал к совершенно иному вектору развития. Макс Вебер называл это «западным рационализмом», Альфред Вебер – «тотальной аппаратификацией», а Ратенау критиковал как «механизацию», проникающую во все сферы жизни. В силу этого все превращается в средства для достижения целей – вещи, люди, природа, Бог. Но эти цели – всего лишь «туманные комплексы представлений», такие, как экспансия власти, и поэтому цивилизация – это бессмысленный природный процесс. Поэтому процесс механизации должен быть «духовно пропитан», направлен на истинные, правильные цели, а именно, на братство и любовь. «Духовная пропитка» возможна, и он показывает это на примере экономики, каким образом можно построить ее более разумно⁵¹. Философия техники Кассирера хотела бы следовать призывам Ратенау. Процесс развития техники должен быть «пронизан духом», а сама техника должна пониматься как духовный акт и источник познания.

Однако идея Кассирера о процессе познания с помощью техники содержит, как мне представляется, имманентное противоречие. В конце концов, «образ» внешнего мира, возникающий у человека в результате использования орудий труда, рождается все же не в технической среде. Когда Галилей в 1610 году увидел спутники Юпитера в телескопе, яркие точки были «спутниками» всего лишь в *теоретическом* обосновании, а не «спутниками» по показаниям телескопа. Если техника всегда предполагает познание и делает его возможным, то эти знания можно сформулировать и передать в языке или в математических символах, то есть исключительно в сфере «духовной культуры». С помощью языка, а также с позиций религии или искусства, можно рассматривать и представлять любой предмет, а значит, и технические устройства⁵². Но нельзя, используя

⁴⁸ Там же, с 87-89.

⁴⁹ Шлейермахер. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. Берлин, 1799. С. 230. [Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Berlin 1799), S. 230 f.]

⁵⁰ Рукописи, том 1, с. 57.

⁵¹ Вальтер Ратенау «О грядущих делах» (Берлин, 1918), с. 35, 42 (написано в 1916, 1-е издание 1917).

Ратенау принадлежал к леволиберальной Германской демократической партии, к которой был близок и Кассирер. [Walther Rathenau, *Von kommenden Dingen* (Berlin 1918), S. 35, 42 (geschrieben 1916, 1. Auflage 1917).]

⁵² «[...] общая характеристика всех символических форм заключается в том, что они могут быть применены к любому объекту». // Кассирер, «Миф о государстве». Цюрих, 1949. С. 49. [Cassirer, *Der Mythos des Staates* (Zürich 1949), S. 49.]

лишь технические приборы, молоток ли или электронный микроскоп, высказываться о языке, мифе, искусстве и технике. Таким образом, техника и символические формы – это феномены разноуровневые, и потому логично, что Кассирер не решался называть технику символической формой. Тем не менее в трудах Кассирера мы изредка встречаем недвусмысленное утверждение, что техника тоже есть символическая форма⁵³. Для нас орудия труда символами не являются, техника, главным образом, определяется ее действием, это утверждал физик К.Ф. фон Вайцзекер (*C.F. von Weizsäcker*): «Технику [...] следует понимать как сознательное производство и применение технических средств, с помощью которых мы можем достичь действий, которые сами по себе не возникнуть не могут»⁵⁴.

Однако следует подчеркнуть, что техническое действие всегда связано с познанием, следовательно, и с символами. Шлейермахер тоже никоим образом не разделяет познание и действие. Вместо этого он пытается подробно проанализировать роль мышления и знания в теории и практике, противопоставляя их следующим образом: в области наук реальный мир предзадан, и познание стремится приблизиться к нему. Однако в области практики и «мировосприятия» всё наоборот: здесь знание цели действия является первоочередным, и уже действие пытается приблизить реальность к этой цели и преобразовать ее. У Шлейермахера, в отличие от Кассирера, техническое и нравственное действие уже включены в понятие культуры. По Шлейермахеру, все противоположности накладываются друг на друга, познание и действие у него фактически строго не разделены. Ясные цели действия предполагают знание о мире, но знание связано с желанием знать, а для этого требуются и технические навыки⁵⁵. Подробное сравнение того, что Шлейермахер и Кассирер говорят об искусстве в этом контексте, было бы интересным проектом.

3. Заключение

Высказывания Шлейермахера однозначны: человек относится к действительности, думая и действуя, он создает символы и орудия труда. Напротив, антропологическая позиция Кассирера представляется менее ясной. Поскольку он, с одной стороны, определяет человека как символическое существо, с другой же, считает важным использование орудий труда, и потому определение человека нужно разворачивать по двум направлениям, а именно: исходя из языка и из орудий труда. Таким образом, знаменитое определение человека как *animal symbolicum* в его «Эссе о человеке» затрагивает лишь один определенный аспект человека. Если Шлейермахер основополагающим принципом сделал кантовскую теорию познания (спонтанность рассудка и рецептивность чувственного созерцания), то Кассирер был нацелен на общий

⁵³ В сохранившихся рукописях от 1940 года «Произведение» трактуется как «базисный феномен». // Рукописи, том 1. С. 155-194. В них сказано, что к ним относятся государство и право, составляющие культуру, но сами они не являются символическими формами. Удивительно, что символы не фигурируют здесь среди «базисных феноменов», которые упоминает Кассирер. При этом он, вероятно, принимает во внимание упомянутую им в 1939 году (см. выше) трудность. Мне кажется, что в своих размышлениях о «базисных феноменах» он стремился к совершенно новому, систематическому основанию своей философии, которая уже не была бы ориентирована только на понятие символа. Согласно его заметкам, символические формы могут выступать лишь как *часть* культуры.

⁵⁴ Вайцзекер, фон Карл Фридрих. Рассуждения о будущем технической эпохи (1965). Он же: Рассуждения о нашем будущем. Геттинген, 1966. С. 7. [Carl Friedrich von Weizsäcker, „Gedanken über die Zukunft des technischen Zeitalters“ (1965), in: ders.: *Gedanken über unsere Zukunft* (Göttingen 1966), S. 7.]

⁵⁵ Шлейермахер, *Диалектика* / под ред. Рудольфа Одельбрехта. Дармштадт, 1976. С. 123 и далее, с. 70 и далее. [Под ред. Rudolf Odebrecht. Darmstadt 1976.] По Кассиреру, между познанием и техническим действием существует лишь количественное различие: более ясный поиск соответствия между ними мы найдем в «Форма и Техника», с. 80.

исток всей культурной деятельности и обнаружил его в «формообразовании»: «Всякая теория, как и все технические средства, продуцирует смысл в процессе формирования формы»⁵⁶. Многие критики потому и называли технику символической формой, сам Кассирер же этого избегал. Он видел определенную сложность в сопоставлении орудий труда и символов, хотя явно демонстрировал «аналогию» между развитием языка и техники⁵⁷. Насколько убедительно звучит мысль Шлейермахера, что все способы толкования мира основаны на деятельности человеческого разума, настолько же трудно она дается Кассиреру. Он пытается интегрировать практические изменения среды в свою философию символических форм, поскольку действие и использование орудий не служат лучшему пониманию мира и не указывают на использование символов. Возможно, именно это побудило позднего Кассирера заложить новое основание философии путем разделения духовной деятельности на теорию, практику и *poiesis*.⁵⁸

Неустойчивость антропологической основы у Кассирера проявилась и в его понятии культуры, это тоже мне кажется двояким. Шлейермахер относился к слову «культура» очень бережно, употребляя его, он имел в виду всю человеческую деятельность, посредством которой человек представляет и реализует себя как человека, формируя и преобразая при этом себя и природу. Культура – это процесс очеловечивания мира, потому «этический процесс», культура и цивилизация, в понимании Шлейермахера, совпадают. Определение «философия культуры» Шлейермахер тогда еще не формулировал, но мы вправе применить это понятие к его учению о благе, к теории нравственных ценностей. На это имеются веские основания. Учение о благе охватывает всю сферу задач культуры, в частности, включает в себя «идею совершенной культуры»⁵⁹. С одной стороны, Кассирер в этот широкий и всеобъемлющий термин культуры включал области экономики, государства, нравственности и права⁶⁰. Но с другой стороны, его философия культуры в *Эссе о человеке* имеет дело лишь с символическими формами, и поэтому многим критикам тоже приходилось понимать все области практики как символические формы⁶¹. Но это проблемный вопрос. Во-первых, сам Кассирер этого не допускал; он всего лишь проводил параллели между этими сферами⁶². Во-вторых, помимо «духовной культуры», как указано выше, он признавал и «культуру материальную», состоящую не из символических форм, а из результатов эффективного обращения с техникой. И в-третьих, здесь просто не учитывается то, что экономика, государство, нравственность и право в той же мере, как религия и искусство, интерпретируются главным образом как формы использования символов, и они всегда используют символы. Их реальная цель (телос) не предполагает открытия мира. Разумеется, работа сельского труженика или деятельность врача ограничена использованием символов. Такое оперативное вмешательство нельзя адекватно описать как способ «духовного

⁵⁶ «Форма и техника», с. 52.

⁵⁷ Там же, с. 73 и далее.

⁵⁸ *Poiesis* (греч.) – производство, изготовление, создание для достижения внешнего результата. Это разделение деятельности человека он увидел еще в 1930 году у Леонардо да Винчи. // *Форма и техника*, с. 79.

⁵⁹ Учение о нравственности, с. 284, 92.

⁶⁰ Например, «Форма и техника», с. 42. «Основные проблемы философии культуры» // *Рукописи*, том 5, с. 21.

⁶¹ Кассирер: «Всё содержание духовной сферы» – и право, государство, нравственность, и «основные социальные формы» – у истоков культуры были связаны воедино «мифически-религиозным сознанием» // «Язык и миф», СДПС, с. 112, ср. ФСФ II, с. IX. Из этого следует, что они являются символическими формами, как и язык, познание и искусство (например, Graeser, *Эрнст Кассирер*, с. 108, и Paetzold, *Эрнст Кассирер*, с. 47). Другими словами, все они изначально созданы мифом и не покидают поле мифического сознания.

⁶² Он выявил параллели между процессами развития языка и права. «Основы философии культуры» // *Рукописи*, том 5, с. 22 и далее.

преобразования», хотя эти действия основаны на разуме, и поэтому, по Кассиреру, «интеллект» можно по праву назвать «общей сердцевиной» всех видов человеческой деятельности⁶³. Более убедительным мне видится разделение по Шлейермахеру – на *познание* мира и *преобразование* мира. Добродетели и обязанности, по Шлейермахеру, не имеют отношения ни к символам, ни к орудиям труда. Это убеждает. Впрочем, понятие органа в его учении о добродетели вполне уместно. В одном из проектов учения этики говорится, что добродетель – это «участие всей личности как органа осмысления»⁶⁴. Под этим подразумевается, что добродетель заключена не только во внутреннем осмыслении, она делает человека в целом своим орудием для нравственных действий.

Некоторые суждения Кассирера об этике, как и его философия техники в целом, демонстрируют внутренние противоречия. Мы находим у него, с одной стороны, явное предпочтение естественному праву и универсальной этике, по Канту⁶⁵, с другой же, обнаруживаем его критику Канта и приверженность к Гегелю. В 1929 году в своей лекции Кассирер выступил против кантовского дуализма бытия и должного, против разрыва между действительностью и ценностями. Он заявил, что философия культуры не знает «ценностей самих по себе» за пределами действительности, что нет и реальности, свободной от ценностей. Гегель справедливо отклоняет это кантовское разделение бытия и должного в своей теории развития духовной вселенной, он вносит в историю значимые ценности, которые просматриваются у Генриха Риккерта в его рассуждениях об истории⁶⁶. Здесь Кассирер следует теории нравственности Гегеля, и такую же теорию можно найти и в философии символических форм Кассирера. У Шлейермахера историческое развитие символических форм можно назвать «этическим процессом». В этих сближениях с теорией нравственности Гегеля Кассирер близок Шлейермахеру.

Кассирер сосредоточился главным образом на символических формах, а не на социальных формах и действии. Это связано, с одной стороны, с его отходом от теории познания, с другой же стороны, с тем, что все формы морально-политических и технических действий уже предполагают открытие мира. Миропонимание для него было первичной и руководящей функцией. Поэтому я предлагаю интерпретировать идеи Кассирера таким образом, что символические формы заполняют лишь ту сферу, которую Гегель называл областью «абсолютного духа» (искусство, религия, наука). Для области «объективного духа», то есть для социальных институтов, философ еще не разработал теоретического обоснования⁶⁷. В 1938 году Кассирер писал, что его философия символических форм не предполагает создания философской системы в традиционном смысле, а должна была всего лишь предоставить «пролегомены к будущей философии

⁶³ *Рукописи*, том 1, с. 58.

⁶⁴ *Учение о нравственности*, с. 43.

⁶⁵ Так, в трактате Кассирера «Аксель Хегерстрём. Исследование современной шведской философии» [*Göteborgs Hogskolas Arsskrift* 45 (1939), с. 1-119.] См. А. Крезер, *Эрнст Кассирер*, с. 108-114, и Дж. М. Кройс, *Кассирер*, с. 142-171. Кройс подчеркивает, что с 1930-х годов Кассирер включает в свои размышления мораль и право. Рекки Б., в отличие от Кройса, приходит к выводу, что Кассирер не мог выработать свою собственную этику, поскольку философия культуры этически сама по себе. Рекки Б. *Культура как практика. Введение в «Философию символических форм» Эрнста Кассирера*. Берлин, 2004. С. 164. [B. Recki, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (Berlin 2004), S. 164.] Однако уже в финале эссе о технике проявляется этическая перспектива.

⁶⁶ «Основные проблемы философии культуры» // *Рукописи*, том 5, с. 12 и далее.

⁶⁷ Кассирер пишет: «Мы должны уметь подчиняться законам социального мира, прежде чем мы предпримем попытку овладеть этим миром». Из *«Мифа о государстве»*. Цюрих, 1949. С. 387. Социальный мир все же не может состоять из символических форм. Фолькер Герхард говорит о «теории общества» Кассирера // Герхард, Ф. «Вклад Эрнста Кассирера в философию политики» // *О философии символических форм Кассирера* / под ред. Hans-Jürgen Braun, Helmut Holzhey und Ernst Wolfgang Orth. Франкфурт/Майн, 1998. С. 232. Герхард не смог четко сформулировать здесь, что и политика является одной из символических форм.

культуры», так что ряд принципиальных фундаментальных вопросов для него по-прежнему остается открытым⁶⁸. Надо полагать, у него как продуктивного мыслителя еще не было общего плана философской системы. Он неоднократно подчеркивал, что все символические формы связаны друг с другом и не должны рассматриваться изолированно⁶⁹. Шлейермахер тоже не был системным философом, как и Гегель. Тем не менее, он создал и систему философии, и систему социокультурного мира.

В рамках не-наук-о-природе велись и ведутся споры о том, являются ли они науками о культуре, гуманитарными или социальными науками. Кассирер блестяще разрешил этот спор, используя оба выражения: «науки о культуре» и «гуманитарные науки». В его определении, культура – это именно продукт человеческого духа, и название здесь не важно. Однако другой спор (науки о культуре и социальные науки) вызвал особенно ожесточенные баталии в исторической науке 80-х годов. Рассуждения Кассирера по этому поводу не предлагают никакого решения, поскольку из-за его толкования символа и его ориентации на Гумбольдта и Гёте социально-философский аспект отодвинут на задний план. Так как опыт показал, что всякая односторонность в свою очередь провоцирует другую, что за каждым «культурализмом» следует «социологизм» и наоборот, то здесь мне кажется целесообразным ориентироваться на теоретиков, объединяющих обе стороны.

ОБЩИЕ ОСНОВАНИЯ МОДАЛЬНОГО АНАЛИЗА И ДИАЛЕКТИКА ВОЗМОЖНОСТИ КАК МОДАЛЬНОЙ ФОРМЫ В НАУЧНОЙ ФАНТАСТИКЕ

Юровицкий С.В.

Академия для одаренных детей (Наяновой),
ст. науч. сотрудник НИС

В статье рассматриваются базовые принципы феномена модальности и очерчивается путь становления модальности как философской проблемы. Поясняется, как расставлялись акценты модальных понятий в ту или иную эпоху мысли. Вводятся определения возможности, действительности и необходимости; делается вывод о принципиальной необходимости разделения онтологического и гносеологического подходов к модальности и предлагаются соответствующие термины. Подчеркивается принципиальная применимость модального анализа в научной фантастике и показывается, что наиболее релевантной в этой сфере оказывается модальность возможности.

Ключевые слова: модальность, возможность, действительность, необходимость, модальный анализ, модальная аналитика, научная фантастика.

⁶⁸ «К логике понятия символа», СДПС, с. 229.

⁶⁹ Например, «Форма и техника», с. 42.